Die Spuren

griechischer Philosophie

im

Alten Testament.

Von

D. Ernst Sellin.

LEIPZIG.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1905.



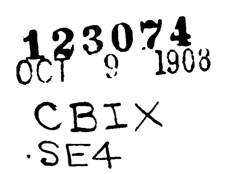
Die Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament.

Von

D. Ernst Sellin.

LEIPZIG.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1905.

Die folgende kleine Untersuchung wurde am 31. Oktober 1904 als Dekanatsrede vorgetragen in der k. k. evangelisch-theologischen Fakultät zu Wien.



Das Problem, inwieweit im Alten Testamente positive oder negative Beeinflussung der jüdischen Gemeinde durch die griechische Philosophie zu konstatieren sei, ist durch ein jüngst erschienenes, frisch und fesselnd geschriebenes Buch eines jüdischen Gelehrten, Moritz Friedländer, betitelt „Griechische Philosophie im Alten Testament“ zu erneuter Diskussion gestellt. Fragte man bis jetzt nach den Spuren griechischer Philosophie im Alten Testament, so erhielt man fast einstimmig zur Antwort, daß solche in weitem Umfange allerdings in der apokryphen Sapientia Salomonis, im Alten Testament selbst aber nur wahrscheinlich im Qoheleth, und eventuell auch noch in der Einleitung zu den Proverbien C. 1—9, sowie im 28. Kapitel des Hiob nachzuweisen seien. Dagegen proklamiert Friedländer als sein Resultat: Die ganze jüdische Weisheitsliteratur, Proverbien, Hiob, Sirach und Qoheleth, ist ebenso wie das Gros der uns erhaltenen Psalmen erst in der griechischen Zeit, die sich von Alexander dem Großen bis auf die Makkabäererhebung erstreckt, aufgeblüht, erweckt von der alles befruchtenden Kraft des griechischen Geistes. In dieser denkwürdigen Periode wurde aus der Vermählung des jüdischen mit dem griechischen Geiste die Weltreligion geboren. Sie fand mit den Makkabäern einen trostlosen Abschluß, versandete, machte der gesetzlich-rabbinischen Reaktion, dem Pharisäismus Raum, feierte dann aber im Christentum eine neue Auferstehung.

Können wir dies Resultat acceptieren? Es lohnt sich, das Problem neuerlich zu prüfen, und werden wir das am besten tun, indem wir zunächst über den Gang der Argumentation

dieser neuesten Behandlung desselben kurz referieren und dann eine Kritik der ganzen Hypothese von Spuren griechischer Philosophie im Alten Testamente folgen lassen, denn einzelne Momente derselben sind ja bereits von anderen Forschern vorgetragen.

Friedländer geht aus von dem Psalter. Daß der weitaus größere Teil desselben aus der Zeit nach dem babylonischen Exil stammt, ist heutzutage allgemein anerkannt. Aber während man sonst die persische wie die griechische Ära in gleicher Weise für die Entstehung der Lieder offenhält, betont er mit allem Nachdruck, daß nur die letztere dafür in Betracht komme. Den Beweis liefert ihm vor allem das Faktum, daß der ganze Psalter durchzogen ist von dem Kampfe der sog. Frommen gegen die sog. Gottlosen. Jene sind ihm die immer mehr zusammenschrumpfende Partei der Altgläubigen, diese die Anhänger einer neuen, seit den Tagen Alexanders in Palästina aufgekommenen und nachgerade herrschend gewordenen freien religiösen Richtung. Auch die Propheten kannten schon „Gottlose", aber jetzt bedeutet das Wort nicht mehr den Frevler im allgemeinen, sondern den infolge einer herrschend gewordenen philosophierenden Richtung den alten Glauben kritisierenden oder gar sich von ihm abwendenden Volksgenossen. Es wird mit „abtrünnig" und „hochmütig" zusammengestellt. Ein von intellektualistischem Hochmut erfülltes Zeitalter steht vor uns, und das war eben erst das griechische, in dem alle alten Götter zum alten Eisen geworfen wurden.

Näher sucht er dann aus einzelnen Psalmen ein Bild der beiden Parteien zu gewinnen. Besonders Ps. 35, 55 und 69 tun dar, daß es sich um Volksgenossen handelt, und daß die, die sich den neuen Ideen zugewandt haben, die Majorität bilden. Aber unter ihnen muß man zwei Schattierungen unterscheiden, die Radikalen, die Gottesleugner, die Atheisten, die tatsächlich sprechen: „es ist kein Gott", von denen z. B. Ps. 10, 14 und 73 handeln, und die jedenfalls weit stärker vertretenen Liberalen, die sich um die Weisheitslehrer gruppieren, die dem neuen Geist zwar das Wort reden, aber ihn mit dem alten verschmelzen und in eindringlicher Weise den Glauben an einen Gott lehren. Die

Frommen generalisieren falsch, sehen in jedem, der nicht den alten Überlieferungen ergeben bleibt, einen Gottesleugner, verraten aber doch wieder an anderen Stellen, daß die Philosophie der Gottlosen denn doch in etwas mehr als in einer einfachen Leugnung der Existenz Gottes bestehe. Ps. 12, 4; 75, 5—7 und 131, 1 klagen: die Zunge der Hochmütigen spricht Großes, redet Vermessenes, Dinge, die dem Dichter zu groß und wunderbar sind. Was das sei, lehrt der Siracide 3, 20 ff. und die Sapientia Salomonis 2, 1 ff.: es ist eine Gnosis, die sich mit der Erforschung Gottes und der Weltschöpfung befaßte.

Nun darf man diese Frommen aber nicht mit den buchstabengläubigen Gesetzesverehrern der späteren pharisäischen Zeit identifizieren; vielmehr hat auch auf sie, ohne daß sie sich dessen bewußt werden, der neue Geist gewirkt. Das zeigt sich einmal in Psalmen wie 15; 24; 40; 50; 51, in denen sie ausdrücklich sagen, daß Gott von tierischen Opfern nichts wissen wolle, sondern nur Sittlichkeit verlange, und zum anderen in den wunderbar schönen Schilderungen der Offenbarung Gottes in der Natur ohne jede Berufung auf das Gesetz, wie wir sie besonders in Ps. 8; 19a; 104 finden. Also: Der Kampf der Frommen gegen die Gottlosen in den Psalmen war ein Kampf der von Esra und Nehemia angebahnten, nationalen, partikularistisch gerichteten Frömmigkeit gegen den seit den Tagen Alexanders hereinbrechenden und ungestüm vorwärts dringenden neuen Geist, der die hergebrachte Einfaltsfrömmigkeit zu vernichten, die Massen zu ethnisieren und das jüdische Volkstum zu zerstören drohte. Die Psalmen leiten somit eine neue Literatur ein, deren Geist sie verdammen, ohne selbst gegen ihn gefeit zu sein, den sie mit Ingrimm bekämpfen, ohne ihn überwinden zu können.

Noch viel handgreiflicher begegnet man den Spuren griechischer Philosophie in den Proverbien. Sie sind etwa gleichzeitig mit den Psalmen entstanden, gehen aber von einer anderen Schicht des palästinensischen Judentums aus. Schlossen die Psalmisten mit hartnäckigster Widersetzlichkeit sich gegen die fremde Philosophie ab, sie in Bausch und Bogen verwerfend, so ließen die innerlich freien Elemente im Volke sie nahe, sehr nahe an sich herankommen, assimilierten sich ihr fast bis zur

Selbstentäußerung, ohne sich jedoch vollständig in ihr zu verlieren. Die Spruchdichter hielten die richtige Mitte zwischen den beiden extremen Parteien, den „Frommen“ und den „Gottlosen“. Sie nahmen die fremde Philosophie gastfreundlich auf, führten sie unter dem unanfechtbar frommen Namen Chokmah ins Judentum ein. Alles spezifisch Jüdische stellen sie zurück, das Individuum steht ihnen über dem Judentum, der Mensch über dem Volk, der Universalismus über dem nationalen Partikularismus. Aber sie behalten der neuen Philosophie gegenüber ihre Selbständigkeit, lassen sich nicht in ihren Strudel hineinwirbeln, um in ihr unterzugehen, können vielmehr auch, wo es nötig ist, die neue Kultur bekämpfen, ihr energisch entgegenhaltend: die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang! Übrigens handelt es sich nicht gerade um platonische, stoische oder peripatetische Philosophie, sondern um die griechische Popularphilosophie, nicht um eine aristokratische Wissenschaft, sondern die Anweisung zum glücklichen Leben, die sich auch an die Einfältigen wendet, vgl. Prov. 8, 2 ff.

Friedländer beweist diese seine Ansetzung der Sprüche mit dem Fehlen aller Polemik gegen Götzendienst, in der sich die Propheten verzehrten, mit dem stark universalistischen Zug und der engen Verwandtschaft mit Jesus Sirach. Die mehrfach in den Sprüchen erwähnten Könige deutet er auf die ptolemäischen, die 80 Jahre lang sich sehr freundlich zu dem Judentum stellten. Dafür, daß besonders die einleitenden C. 1—9, die allerdings offenbar jünger als das sonstige Buch sind, der griechischen Zeit angehören, kann er sich auf manche andere Forscher berufen. In diesem Abschnitt tritt nämlich nach vielen die Weisheit schon geradezu als eine Hypostase, als eine vorweltliche und weltschöpferische göttliche Dynamis neben Gott auf, vor allem in den berühmten Worten 8, 22 ff., über die wir hernach eingehender handeln werden. Daß eine solche Hypostasierung der früheren Vorstellung von Jahve, dem eifervollen, keine wie immer geartete göttliche Potenz neben sich duldenden Gotte fremd sei, bedarf keines langen Beweises. Die Schöpfungsberichte Gen. 1 und 2 wissen schlechterdings nichts von ihr. Nein, wenn dort zum ersten Male die Weisheit als Erstling unter Gottes Ge-

schöpfen und als Werkführerin Gottes beim Bau der Welt gepriesen wird, so entfaltet sich hier offenkundig der griechische Begriff des Kosmos als der wunderbar herrlichen Weltordnung vor unseren Augen. Und wenn es heißt, daß diese bei der Schöpfung waltende Weisheit nun auch die Führerin des einzelnen Menschen auf seinem Lebenswege sein soll, so klingen auch darin ganz deutlich gewisse Theorien griechischer Philosophen an.

Dafür, daß es sich den Weisheitslehrern wirklich um eine Auseinandersetzung mit von außen gekommenen Anschauungen handelt, erbringt aber Friedländer noch einen positiven Erweis. Es handelt sich um die berühmten Stellen, die vor dem Verkehre mit der Fremden, der Ausländerin warnen, 5, 1—21; 23, 26—28 und besonders 2, 16 ff.: „Die Weisheit wird dich hüten um dich vor dem fremden Weibe zu retten, der Ausländerin die glatte Worte führt, die verlassen den Gatten ihrer Jugend und vergessen den Bund ihres Gottes: Denn hin zum Tode sinkt ihr Haus und zu den Schatten ihre Bahnen. Alle, die zu ihr eingehen, kommen nicht wieder, erreichen nicht des Lebens Pfade.“ Während sonst die neueren Ausleger hier eine Warnung vor dem Verkehre mit Ehebrecherinnen im allgemeinen oder speziell mit ins Land gekommenen Hetären finden, deutet Friedländer die Stelle in Anlehnung an die LXX, Sir. 24, 22 ff., den Talmud und einige Kirchenlehrer — wie ich glaube, richtig — als Personifikation der von außen gekommenen Gott feindlichen Wissenschaft und Bildung. Er bemerkt mit Recht, daß einmal jene spezielle Warnung dem ganz allgemein gehaltenen, erhabenen Kontexte in v. 5—15 nicht entspreche, daß der Ausdruck „die den Bund ihres Gottes vergessen“ bei der Deutung auf ausländische Weiber, zu der der Ausdruck נָכְרִיָּה zwingen würde, überhaupt keinen Sinn habe, und daß endlich die Spruchdichter die zur Verführung reizenden Weiber kaum als den Männern ihrer Jugend entlaufen, d. h. aber schon selbst als nicht mehr jung würden geschildert haben.

Also sowohl die von den Spruchdichtern aufgenommene und assimilierte wie die von ihnen abgewiesene Sophia erweisen sich als fremde Produkte: sie kamen aus Griechenland, den Weg über das neugegründete Alexandria nehmend. Jene stehen am

Anfang der Periode, die eine neue, von äußeren Einflüssen angeregte geistige Richtung in Judäa inaugurierte.

Den Höhepunkt dieser bedeutet das Buch Hiob. Im Volke herrscht auf der ganzen Linie der Zweifel, der Zweifel, den ein philosophierendes Denken geboren und der, wenn er haltlos, zum religiösen Nihilismus führt. Das Buch übt an den heiligsten, bislang als unantastbar geltenden Überlieferungen eine schonungslose Kritik. Aber bei allem Radikalismus gehört der Verfasser des Buches immer noch zu den Konservativen der neuen Richtung. Das ist's, was bisher nie genügend erkannt ist. Hiob muß mit zwei Fronten kämpfen, nicht nur gegen die Altgläubigen, die verknöcherten Dogmatiker, repräsentiert durch die drei Freunde, Eliphas, Bildad und Zophar, sondern mehr noch gegen die neue, mit der weltlichen Philosophie aufgekommene, alle festen und Schutz gewährenden Dämme wegflutende Richtung. Daß es sich auch hier um eine von außen gekommene Strömung handelt, zeigt 15, 18f. deutlich. Eliphas sagt, Hiob neige sich den Meinungen der Neuerer zu, er möge sich aber an die Lehre der Väter halten, zu deren Zeiten noch kein Fremder durch das Land gezogen sei, wobei natürlich der ergänzende Gedanke der ist, daß durch fremde Einflüsse der Grundstock der hebräischen Überzeugung verletzt sei.

Freilich, äußerlich den größten Teil des Buches füllt der Kampf gegen die Altgläubigen aus. Als Hiob von den schweren Schicksalsschlägen getroffen, die Frage des Warum? aufwirft und immer energischer seine Unschuld beteuert, da halten ihm die drei Freunde, monoton es variierend, das alte Vergeltungsdogma, daß es dem Frommen auf Erden gut gehen müsse, entgegen; wo aber Unglück hereinbreche, da liege stets auch Schuld vor. Sie repräsentieren die Frommen in den Psalmen, die auch trotz aller gegenteiligen Erfahrung ihr Dennoch riefen, ihre Reden stimmen stellenweise wörtlich mit Psalmstellen überein: das Licht der Gottlosen wird und muß verlöschen. Und ohne weiteres werfen sie Hiob, der das auf Grund seiner Erfahrungen bestreitet, mit den Gottlosen zusammen: „Auch du vernichtest die Gottesfurcht und machst schwinden die Verehrung gegen den Allmächtigen.“ 15, 4.

Diesen Frommen tritt nun Hiob mit sich immer steigernder Schärfe entgegen, vgl. 12, 2—4; 13, 4—14; 16, 2—4 usw. Während jene unbedingten Glauben verlangen, will er sich auch auf religiösem Gebiete das Recht der freien Meinungsäußerung nicht vergällen lassen, will voraussetzungslos die alten Überlieferungen prüfen, ja sogar Gott selbst und seine Wege erforschen dürfen. Und mit bitteren Worten läßt er die Erfahrung des täglichen Lebens sprechen, die gerade das Gegenteil lehre, daß vielmehr der gewalttätige Gottlose glücklich lebe und großer Auszeichnungen selbst über das Grab hinaus teilhaftig werde, vgl. 21, 6—22. Auch die Psalmisten waren nicht blind gegen diese Erfahrung des täglichen Lebens, doch sie tragen ihren Gram und Zweifel in Gottes Heiligtum. Aber Hiob will ihn durchkämpfen, mit dem alten Dogma von Lohn und Strafe aufräumen. Gottes Größe darf nicht mit Menschenmaß gemessen werden. „Kann Gott durch Wolkendunkel hindurch Gericht halten? Wolken sind seine Hülle, so daß er nicht sieht, und auf des Himmels Kreis lustwandelt er.“ 22, 13 f.

Doch das ist nur die eine Tendenz des Buches. Die drei Wortführer der alten Tradition sind zum Verstummen gebracht. Der Weg für den neuen Geist ist nun frei; und nun erhebt sich der siegreiche Dichter zur höchsten Höhe der Erkenntnis. Wie die Weltweisheit räumt auch er der menschlichen Weisheit ein weites Forschungsgebiet ein, gesteht auch er dem Menschengeiste große, ja ungeahnte Fähigkeiten zu. Aber er zieht ihm Grenzen. Da, wo die Philosophie atheistisch zu werden anfängt, trennt er sich von ihr, da erwacht sein starker Wille zur Religion. Wo unlösbare Rätsel entgegentreten, da muß man sich bescheiden fügen und sich nicht vermessen, die göttliche, dem Sterblichen ewig unzugängliche Weisheit erforschen zu wollen. So hat er schon vorher in dem Rededuell mit den Freunden nie auch nur den leisesten Zweifel an Gottes Existenz geäußert. Und im 28. Kapitel erreicht der Dialog den Höhepunkt, es ist eine feierliche Absage an jene Philosophie, die über Gott hinweg ihre verwegenen Gedanken schweifen läßt.

In v. 1—11 schildert der Dichter die bewundernswerte Kraft des menschlichen Geistes, der nichts Irdisches verschlossen

ist, um dann plötzlich in v. 12 ff. auf das Problem der göttlichen Weisheit zu kommen: das Forschen nach ihr ist ein vergebliches Mühen. In diesen Versen haben wir wieder die „göttliche Sophia“ vor uns, aufgefaßt wie in den Sprüchen Salomos, nur mit dem Unterschiede, daß sie hier noch philosophischer dargestellt erscheint als die Weltidee Gottes oder richtiger ausgedrückt, als der Logos, der aber noch in keiner wie immer gearteten Beziehung zum Menschen gedacht ist, sondern als in unnahbarer Höhe bei Gott als sein Werkmeister thronend. Jenen Himmelsstürmern, die da mit einem Protagoras lehren, der menschliche Geist sei das Maß aller Dinge und behaupten, einen gottgleichen Geist zu besitzen, und sich über den Weltschöpfer hinwegzusetzen wagen, hält er entgegen, daß der menschlichen Weisheit, wie weite Erforschungsgebiete ihr auch offen stehen mögen, die göttliche Weisheit ewig verschlossen bleibe.

So viel über die Auffassung der Tendenz des Buches bei Friedländer. Als besondere Beweise dafür, daß dasselbe in die griechische Zeit nach Alexander gehöre, gelten ihm noch der Universalismus, das Absehen von allem spezifisch Jüdischen, die Verlegung der Handlung in nichtisraelitisches Land, die häufige Anspielung auf die Sitte vielen Reisens, die erst in griechischer Zeit aufkam, die dichterische Form des Dialoges, die direkt eine Nachwirkung des platonischen sei. Endlich verrate der Umstand, daß Hiob bereits die Auferstehungshoffnung kenne, die er freilich ablehne, daß wir uns in vorgeschrittener griechischer Zeit befinden. Psalmen und Proverbien wissen noch nichts von einer solchen. So spricht alles für eine Entstehung des Buches zu Beginn des 3. Jahrhunderts.

Bezüglich des ferneren Inhalts des Werkes können wir uns kürzer fassen, da Friedländer sich hier durchaus auf der Bahn der sonstigen Forschung bewegt, und alle anderen nun noch in Betracht kommenden Schriften allgemein der griechischen Periode zugeteilt werden und eine gewisse griechische Beeinflussung derselben fast allgemein anerkannt ist. Das gilt zunächst vom Qoheleth. Die Frage, inwieweit der Verfasser des Buches selbst mit seiner Empfehlung heiteren und dankbaren Lebensgenusses unmittelbar vom Epikuräismus beeinflußt ist, läßt frei-

lich Friedländer offen, aber, daß er sich manches von der ausländischen Weisheit angeeignet hat, sagt der Verfasser ausdrücklich. Und mehr noch zeigt die Polemik gegen seine Gegner, wie rapide Fortschritte inzwischen der Hellenismus im Lande gemacht hat. Zur Zeit, als er schreibt, steht bereits die weitaus überwiegende Mehrheit des Volkes im Lager der vom Gotte Israels sich abwendenden und der fremden Kultur sich völlig hingebenden Radikalen, daher er denn auch nach rechts nur Seitenblicke wirft, während er sein ganzes Geschoß nach links richtet. Ich weiß, sagt er, von allen euren Weisheitslehren Bescheid; es steckt nicht viel dahinter, sie führen zu nichts anderem als zu nutzlosem Abmühen, vgl. 1, 16f. Wie im Buche Hiob erklärt er der menschlichen Weisheit gegenüber der göttlichen den Bankerott, diese kann doch nie erforscht und ergründet werden. Der Rest ist Resignation: alles ist eitel. Man muß staunen über den Heroismus, mit dem der Mann trotzdem an seinem Gottesglauben festhält und sein Buch ausklingen läßt in das Wort: „Alles in allem, fürchte Gott und bewahre seine Gebote, denn das ist der ganze Mensch.“ 12, 13.

Als besondere Argumente dafür, daß wir uns in der späteren griechischen Zeit befinden, werden geltend gemacht: die Kenntnis der Auferstehungshoffnung, die aber auch hier abgewiesen wird, die offenkundige geistige Übersättigung des ganzen Zeitalters, die besonders in dem Worte 12, 12 Ausdruck findet, und endlich eine neu und originell erklärte Stelle 9, 13—18: „Auch folgende Weisheit habe ich gesehen unter der Sonne und sie schien mir groß; eine kleine Stadt und wenig Menschen darin, und kam ein großer König und baute wider sie große Bollwerke, findet aber darin einen armen weisen Mann und der rettet die Stadt durch seine Weisheit; doch niemand dachte jenes armen Mannes. Da sprach ich: „Weisheit ist ja besser denn Stärke, doch ist des Armen Weisheit verachtet und seine Worte werden nicht gehört“.“ Friedländer meint, hier liege handgreiflich eine Anspielung auf die Belagerung von Syrakus durch die Römer im J. 212 vor, wo tatsächlich durch die Weisheit eines einzigen Mannes, des Archimedes, der noch dazu unerkannt von einem gemeinen Soldaten niedergemetzelt wurde, die Stadt sich 3 Jahre

lang gegen die Übermacht der Feinde behauptete. Er vergleicht dazu die Schilderung des Polybios, bei der man allerdings lebhaft an diese Stelle erinnert wird. Mithin gehört das Buch etwa in das Jahr 200 v. Chr., wie es übrigens auch sonst meistens angesetzt wird.

Wann der Verfasser des Buches Sirach gelebt hat, erfahren wir aus dem Prolog annähernd genau, im Beginne des 2. Jahrhunderts. Die herannahende Reaktion wirft in diese Schrift ihre Schatten schon voraus. Die Darstellung der Weisheit steht bei ihm schon unter dem Zeichen des Nationalismus, der seinen Vorgängern noch völlig fremd ist. Sie wird hier Eigentum des jüdischen Volkes, in welchem sie Aufnahme und bleibenden Wohnsitz gefunden; nachdem sie vergeblich von Volk zu Volk gewandert, hat sie auf Befehl Gottes Wohnung auf dem Zion genommen, vgl. 24, 3—22. Freilich ist Sirach bei all seiner nationalen Befangenheit noch universalistisch gerichtet, auch geistig frei und von heiterer Lebensanschauung. Wie Qoheleth redet auch er dem frisch-frohen Lebensgenuß, der ja dem Menschen von Gott zugeteilt sei, das Wort, vgl. 34, 27ff.; 35, 5ff. Er lebte in einer Zeit, wo die griechische Kultur alle ihre Schlacken in Palästina abgelagert hatte, wo die Menschen ungestüm nach Vergnügen jagten und alle Schranken der Religion abgeschüttelt hatten. Und so sucht er beschwichtigend auf die wilden Gemüter zu wirken, predigt immer wieder Mäßigung: Maßhalten in den Lüsten, Maßhalten im Philosophieren. Freilich, der späteren pharisäischen Zeit ist er trotzdem viel zu frei gewesen, und so ist er von dieser keiner Aufnahme in den Kanon gewürdigt, während Qoheleth, der sich die Maske des alten Salomo vorgebunden, ebendeswegen trotz aller Bedenken rezipiert wurde.

Das Buch des Siraciden ist die letzte in gutem Sinne vom Geiste des Hellenismus beeinflußte Schrift, die auf Palästinas Boden geschrieben wurde. Dann brach unter den Makkabäern, inauguriert durch das Buch Daniel, die Reaktion herein. Das jüdische Volk verschanzt sich mit einer Masse von Gebräuchen und Bestimmungen, nationale Beschränktheit und religiöse Engherzigkeit wucherten empor, die welterlösenden Ideen erstarben.

Aber auf einem anderen Boden lebte der freie Geist weiter. Die Auswanderung der Juden aus der Heimat nach den griechischen Ländern begann seit den Tagen Alexanders in großem Stil, und in dem neugegründeten Alexandrien bekamen die Ausgewanderten ein neues Zentrum. Die Religion dieses Diasporajudentums war die von Moses und den Propheten gepredigte und von der durch griechischen Geist befruchteten kanonischen Weisheitslehre zeitgemäß in universalistischem Sinne umgestaltete Glaubenslehre. Jenem entstammt die Septuaginta, ihm die Sapientia Salomonis. Auch diesem Buche gilt die Weisheit als Ureigentum des jüdischen Volkes 7, 7 ff.; 10, 10 ff., aber sie predigt der Menschheit. Und wie viel hat der Verfasser von der griechischen Philosophie gelernt! Seine Lehren von Kardinaltugenden 8, 7, von der Seele, ihrer Präexistenz 8, 19 f. und Unsterblichkeit 4, 14 ff.; 5, 1 ff., von ihrem Verhältnis zu dem verweslichen Leibe, der sie nur beschwert und zu Boden drückt 9, 15, sind alle teils platonisch, teils stoisch. Vor allem ist es der Unsterblichkeitsglaube, durch den es dem Buche gelingt, alle Zweifel, allen Skeptizismus, in dem sich das palästinensische Judentum verzehrte, niederzuschlagen. Und welch neue Auffassung der Weisheit! Sie tront nicht mehr in unnahbarer Höhe, nein, sie steigt von Geschlecht zu Geschlecht auf heilige Seelen hernieder, um sie zu begeistern und sie zu Führern der Menschen zu machen, sie ist Erzieherin und Leiterin des Menschengeschlechts, unausgesetzt vermittelnd zwischen oben und unten, zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen wirkend, vgl. C. 10—12. Sie wird ein Wechselbegriff mit dem Worte Gottes, dem Logos, besonders 9, 1—3: „Gott der Väter und Herr des Erbarmens, der du das All durch deinen Logos erschaffen und durch deine Weisheit den Menschen gebildet hast.“

Diese Gedanken führte dann Philo von Alexandrien weiter. Er bezeichnet den Logos bereits als den erstgeborenen Sohn Gottes, vgl. De somn. I, 653; De conf. ling. I, 427. Und als dann plötzlich in die Diaspora das Gerücht dringt, in Judäa sei der verheißene Erlöser, der Christ, erschienen, habe Wunder und Zeichen getan und sich zum Heile der Menschheit geopfert, da war im Diasporajudentume, das von der pharisäischen Reaktion

unberührt geblieben war, der Boden bereitet, da bedurfte es nur der Botschaft des rechten Evangelisten, und er fand sich, indem er lehrte: „Im Anfang war der Logos, und der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos. — Und der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit als des eingeborenen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ In der Diaspora verstand man ihn, und so hat das an die alttestamentliche Weisheitsliteratur anknüpfende, von griechischem Geiste befruchtete Diasporajudentum einer Weltreligion, dem Christentum, den Weg bereitet.

Absichtlich haben wir so zunächst fast ohne Zwischenbemerkungen die neueste Behandlung des Problems vorgeführt, und man wird bemerkt haben, daß es ihr weder an großen Gesichtspunkten noch an neuen Beobachtungen im kleinen und einzelnen fehlt. Wenn wir nun doch das Messer der Kritik ansetzen, und zwar ein recht scharfes, so geschieht das einzig und allein, weil hier eine einen Moment blendende, aber nicht annähernd sicher genug fundamentierte Hypothese gar leicht eine durchaus falsche Vorstellung von der Entstehung einer ganzen alttestamentlichen Literaturgattung und zugleich auch von der Entstehung des Christentums herbeiführen könnte.

Der schwerste prinzipielle Fehler, den wir dem Verfasser zur Last legen müssen, ist der, daß er, ohne sich die Mühe zu nehmen, eine exakte Beweisführung zu versuchen (eine solche gibt er nur in bezug auf die Sapientia Salomonis in Anlehnung an Pfleiderer und Siegfried S. 189), unbestimmte Einflüsse griechischer Philosophie unzählige Male finden will, wo ein anderer unmöglich solche bemerken kann. Es geht ihm wie einem Arzte, der sich die Mitmenschen so lange daraufhin ansieht, ob er nicht Krankheitssymptome an ihnen entdecken könne, bis er welche findet, so fest sie auch versichern, sie fühlten sich kerngesund. Allerdings hat ja Friedländer selbst den Vorbehalt gemacht, er wolle nicht so verstanden werden, als ob er bei dem Worte Philosophie immer an Schulphilosophie denke, meistens handle

es sich um die griechische Popularphilosophie, immerhin aber doch ausländische Philosophie.

Um nun zu beweisen, wie haltlos das ist, müssen wir allerdings die von ihm verwendete Literatur noch einmal in gedrängter Kürze durchgehen, wobei wir aber die Sapientia Salomonis aus dem Spiele lassen, weil bei dieser alexandrinischen Schrift Spuren griechischer Philosophie schon längst erkannt waren und auch vollständig sicher vorliegen.

Doch auch betreffs Sirach und Qoheleth bedarf es keiner langen Auseinandersetzung. Daß beide Bücher in das 3. oder 2. Jahrhundert gehören, ist ja unleugbar und eine gewisse griechische Beeinflussung daher von vornherein wahrscheinlich. Freilich muß man sich auch hier vor Übertreibungen hüten. Daß Sirach selbst auch nur eine einzige griechische Idee übernommen hätte, läßt sich schlechterdings nicht beweisen. Seine Auffassung von der Weisheit, die uns besonders 1, 1—20 und 24, 3—22 entgegentritt, ist eine durchaus selbständige Weiterbildung derjenigen von Prov. 8 und Hiob 28. Die Personifikation ist hier nur noch weiter durchgeführt, die Weisheit hat hier schon mit der Menschheit zusammen eine ganze Geschichte durchlebt und schließlich ist sie ein Beisasse des jüdischen Volkes geworden. Erst bei jenen Stellen wird sich also entscheiden, ob da griechischer Einfluß vorliegt. Dagegen macht sich allerdings in den Lebensformen und der Lebensweise, wie sie Sirach im Volke voraussetzt, stellenweise der Einfluß der griechischen Kultur bemerkbar, vgl. bes. C. 34—38, von einem Weisen verlangt er geradezu auch fremdländische Bildung 39, 2—4, ja, er scheint wirklich philosophische Spekulationen bei seinen Zeitgenossen vorauszusetzen. Wenigstens wird man in 3, 20–26 die *κρυπτά* (נִסְתָּרוֹת), mit denen sich zu beschäftigen Sirach warnt, wohl am besten, wie es schon der Talmud getan hat, auf Spekulationen der Zeitgenossen deuten, die andere Wege gingen als die in den heiligen Schriften niedergelegten Offenbarungen. Ob das nun gerade griechische Philosophie war, wissen wir freilich auch nicht sicher, immerhin ist die Vermutung naheliegend.

Anders liegt die Sache bei Qoheleth. Gewiß ist ja, daß auch er nicht vor der ausländischen Philosophie kapituliert hat,

sondern mit kräftiger religiöser Energie immer wieder seinen lebendigen Gottesglauben, ja sogar den Gedanken eines schließlichen Gerichts betont vgl. 2, 24 b; 3, 10. 15. 17; 4, 17; 5, 1 ff.; 6, 2; 7, 13. 26. 29; 8, 15. 17; 9, 7; 11, 9; 12, 1. 7. (13). Aber, daß er in seinem Denken bis zu einem gewissen Grade positiv von der griechischen Philosophie beeinflußt ist, läßt sich allerdings mit gutem Grunde behaupten. Zunächst spricht er es ja selbst aus, daß er bei seinem Forschen und Suchen den Blick nicht auf sein Land beschränkt, sondern auf alles unter der Sonne, also auch gerade auf ausländische Weisheit gerichtet hat 1, 13. 17. Sodann erinnert seine Empfehlung des Lebensgenusses mit der besonderen vollständig unjüdischen Motivierung des ewigen Wechsels in allem Geschehen, mit dem Zweifel an sonstigen dauernden irdischen Gütern, ausgenommen bis zu einem gewissen Grade die Weisheit, so sehr an die Lehren griechischer Philosophen, daß man mit der Annahme zufälligen Zusammentreffens bzw. einer rein jüdischen Entwicklung nicht auskommt, vgl. 2, 24 a; 3, 22; 8, 15; 9, 3. 7; 10, 19; 11, 9 a.[1]) Endlich ist die Schilderung, die die Sapientia Salomonis 2, 1—9 von den philosophierenden jüdischen Freigeistern gibt, in einzelnen Zügen so auffallend mit Worten Qoheleths verwandt, vgl. Qoh. 2, 22 f. 3, 10; 4, 1 ff.; 5, 17 b; 6, 12; 9, 5 b. 7 ff.; 11, 9, daß man schwerlich umhin kann, eine gewisse Zusammengehörigkeit beider anzunehmen. Man hat nun darüber gestritten, ob man ihn gerade der Schule Epikurs oder der stoischen oder der Heraklits zurechnen solle, das ist müßig; für alles wird man Belege finden können, für ersteres die oben genannten Stellen, für letzteres besonders 3, 1—8. Nach Palästina kam die griechische Philosophie eben nicht als Eigentum einer Schule, sondern die Ideen kreuzten sich im bunten Durcheinander. Qoheleth hat sich der relativen Berechtigung vieler nicht verschließen können, aber ganz hingegeben hat er sich keiner; sein Gottesglaube ist von ihnen unberührt geblieben, gewirkt haben sie nur auf seine Weltanschauung und seine Ethik. Daraus erklärt sich seine innere Zerrissenheit und die Zerfahrenheit in seinem Buche.

[1]) Vgl. besonders Siegfried im Handkommentar z. A. T. § 2 gegen Kleinert i. d. Stud. u. Krit. 1883, S. 761—82.

Seine Selbstwidersprüche durch Annahme mehrerer Schichten und Überarbeitungen zu heben, erscheint mir unmöglich. Einen „philosophischen“ Qoheleth hätte man nicht überarbeitet, sondern vernichtet; später angefügt sind mit Sicherheit nur 12, 9—14.

Das eigentlich Neue, was Friedländer gebracht hat, besteht in seiner Auffassung von Psalmen, Proverbien und Hiob.

Da sagen wir nun zuerst, daß nach unserem Dafürhalten nicht einmal an den beiden Stellen, an denen er sich allerdings auf eine ganze Reihe anderer Forscher wie O. Holtzmann, Siegfried, Wildeboer, Duhm, Cornill usw. stützen kann, Einfluß griechischer Philosophie zu finden ist, es sind Proverbien 8 und Hiob 28. An der ersten Stelle übersetzt man v. 22ff.: „Gott schuf mich (die Weisheit) anfangs seiner Schöpfung längst noch vor seinen Werken. Von Ewigkeit bin ich eingesetzt, von Anfang vor der Erde. Als die Urfluten noch nicht waren, wurde ich geboren. — Als er den Himmel herstellte, war ich dabei. — Als er die Grundfesten der Erde feststellte, da war ich bei ihm als Werkmeisterin, war ich (sein?) Ergötzen Tag für Tag, spielend auf seinem Erdkreis und mich ergötzend an den Menschenkindern.“ Wäre die Übersetzung richtig, so wäre kaum noch ein Wort gegen die Hypothese zu sagen. Die Weisheit als die Werkmeisterin bei der Schöpfung, das ist gewiß griechische Philosophie. Aber die Übersetzung des einen Wortes אָמוֹן mit „Werkmeister“ ist sicher falsch. Das hat neuerdings besonders Frankenberg überzeugend bewiesen.[1]) In v. 26—29 ist so scharf wie nur möglich gesagt, Gott selbst habe das All geschaffen, so daß daneben ein anderer Werkmeister gar keinen Raum hat, vgl. 3, 19. Zweitens, seit wann ist es die einzige Tätigkeit eines solchen, zu spielen und zu scherzen? Drittens ist die Bedeutung „Werkmeister“ für das Wort, das sich nur hier im Alten Testament findet, erst ad hoc in Anlehnung an das אָמָּן Cnt. 7, 2 erfunden, allerdings schon von der LXX (*ἁρμόζουσα*), vgl. auch Sap. Sal. 7, 21 *τεχνῖτις*. Vielmehr ist nach dem Kontexte zu lesen: אָמוּן d. i. Pflegling, Liebling. Der Gedankengang ist der: Das Werden und Wachsen der Weisheit verläuft ganz nach den natürlich-

[1]) Vgl. Handkommentar z. A. T. z. Stelle.

menschlichen Stadien, vor Urzeiten ist sie als Embryo im Mutterleibe gewirkt v. 22, als die Welt noch nicht war, wurde sie geboren v. 24–26, und als Gott die Welt in die Wirklichkeit rief, war sie ein spielendes, von ihm gepflegtes Kind v. 30 f. Ist es aber so, dann liegt einfach eine dichterische Personifikation der Weisheit, des höchsten Gutes, vor. Das ist aber etwas ganz anderes als Hypostase in dem Sinne eines persönlich dargestellten Prinzips der Welterklärung. Genau so tritt ja die Weisheit als eine Person schon in c. 1 und 7 auf, genau so aber wird auch Frau Torheit 9, 13 ff. personifiziert, und die ist doch keine Hypostase; ja, Friedländer selbst hat überzeugend bewiesen, daß „das Weib des anderen“ 2, 16 ff. auch nichts weiter ist als Personifikation der ausländischen Bildung. Kein Mensch wird leugnen können, daß an jene Stelle eine spätere philosophische Spekulation anknüpfen und alles mögliche in sie hineinlegen konnte, wie es tatsächlich schon in der LXX z. St. und der Sap. Sal. 7, 22—8, 1 geschieht, wie es aber ein Philo sogar auch bei Gen. 2, 24 (vgl. Leg. alleg. I, 75) fertig brachte. Indes der ursprüngliche Text weiß nichts von einer solchen.

Damit fällt nun auch die Deutung der anderen Stelle, Hiob 28, dahin. Dies ganze Kapitel hat Friedländer gründlich mißverstanden. Er meinte, wie wir sahen, entdeckt zu haben, daß hier ein scharfer Hieb gegen die zeitgenössische Philosophie geführt würde, die da meinte, sich bis an den Himmelsthron wagen und an ihm rütteln zu können. Ihr würde entgegengehalten: „Verborgen ist die Weisheit vor den Augen aller Lebenden; als er dem Winde sein Gewicht bestimmte, die Wasser nach dem Maße wog, als er dem Regen sein Gesetz wies und die Bahn dem Blitze, da schaute er sie und offenbarte sie, erkannte und durchforschte sie.“ Zunächst ist zu konstatieren, daß tatsächlich im Texte nichts davon zu finden ist, daß die Weisheit die Weltidee Gottes (Friedländer) oder der die Welt durchwaltende *νοῦς* (Duhm) sei. Als Gott das All schuf, da war auch sie schon da, da erwog er sie von allen Seiten und bis auf den tiefsten Grund ihres Wesens und versagte sie dem Menschen; weiter steht nichts da. Und nun gar die Gegnerschaft gegen eine zeitgenössische Philosophie! Diese wird ja nur durch eine Zwischenbemerkung

Friedländers zwischen v. 11 und 12 in den Text hineingetragen. Im ganzen Buche hat Hiob nur gegen seine Freunde zu kämpfen, an sie adressiert er in c. 27 auch diese Rede ausdrücklich. In der Theorie hatten auch sie durchaus zugegeben, daß Gottes Weisheit unerforschlich sei, vgl. 11, 6ff., auch 22, 12f., aber praktisch glauben sie Hiob gegenüber in dem Vergeltungsdogma den Schlüssel zu ihr zu besitzen. Und besonders Eliphas hatte sich mehrfach, indem er jenem gegenüber dasselbe proklamierte, mit seiner Weisheit, die alle Lebensrätsel löse, gebrüstet, vgl. 5, 2ff.; 15, 2ff. 7ff. 17ff., auch 12, 2—4. Da hält Hiob den Freunden in dem grandiosen Kapitel entgegen: ihr seid ebensowenig wie ich imstande mein Rätsel zu lösen, die Weisheit, allerdings das höchste und älteste Gut, ist dem Menschen trotz aller Fähigkeiten des menschlichen Geistes versagt, Gott allein besitzt und kennt sie. Daß aber diese Freunde keine Philosophen waren, braucht man nicht erst zu beweisen, sind sie doch mit den Frommen in den Psalmen, den Gegnern aller Philosophie, identisch. Auch in diesem Kapitel liegt also nur die in der hebräischen Dichtkunst so außerordentlich beliebte Figur der Personifikation [1]) vor, und der Unterschied von den Proverbien ist einfach der, daß, während sie in diesen erreichbar erscheint, der Verfasser des Hiob resigniert sagt: die letzten Rätsel der menschlichen Lebensführung kann der Mensch doch nicht lösen, am allerwenigsten mit dem Vergeltungsdogma, die Weisheit ist eine Domäne Gottes und für den Menschen geziemt sich die Gottesfurcht.

Wir brauchen also gar nicht einmal darauf hinzuweisen, daß nach fast allen Auslegern Prov. 1—9 das jüngste Produkt in der ganzen Spruchsammlung sind, daß nach Duhm, Smend u. a.

[1]) Vgl. König: Stilistik, Rhetorik, Poetik S. 105—7. Wollte man für diese Personifikation der Weisheit absolut wieder eine „religions-geschichtliche" Wurzel aufweisen, so läge jedenfalls viel näher, die Nachwirkung einer altsemitischen Vorstellung von einer besonderen Gottheit der Weisheit anzunehmen, wie wir sie aus Babylon in der Gestalt Eas kennen, der seinen Wohnsitz im Ozean hat, vgl. Jeremias: D. A. Testament im Lichte des a. Orients S. 29, 80, 336. Besonders käme es darauf an, die 7 Säulen des Hauses der Weisheit 9, 1 zu eruieren.

Hiob 28 erst später eingeschoben ist, daß also auch schon deswegen aus jenen beiden Kardinalstellen noch nicht auf die Entstehung und Beeinflussung der ganzen Weisheitsliteratur geschlossen werden könnte. Vielmehr ist einfach zu sagen, daß eine Exegese, die sich an die Bücher selbst hält und nichts hineinträgt, hier überhaupt keine Spuren griechischer Philosophie finden kann.

Sieht man aber von diesen beiden Stellen ab, so wird man wirklich auch mit der schärfsten Lupe keine weiteren Spuren entdecken können. Auch bei Friedländer sucht man vergeblich nach einem positiven Belege dafür, zunächst betreffs der Proverbien. Ganz im allgemeinen sollen sich die Spuren in der Weitherzigkeit der Spruchdichter, in ihrem Universalismus, in der Zurückstellung alles spezifisch Jüdischen und der Adressierung der Unterweisungen an die Menschen verraten. Aber bedurfte es dazu des Einflusses griechischer Philosophie? Ist nicht eine andere Herleitung viel näher liegend? Richtet nicht ein Deuterojesaja seine Reden von dem Heile der Menschheit gar oft an alle Völker der Erde, vgl. 41, 1 ff.; 49, 1 ff.; 51, 4 ff.; weiß nicht der Verfasser von Jes. 2, 1 ff. zu reden von einer Zeit, da alle Völker hinströmen zum Zion, um sich dort Gotteserkenntnis zu holen? Hat nicht gar ein Maleachi in der persischen Zeit gesagt: „Vom Aufgang bis zum Untergang der Sonne ist unter den Nationen mein Name groß?“ 1, 11. Oder haben die vorexilischen Propheten geredet von Opfer und Beschneidung und Gesetz? O nein, schon alle diese Propheten hatten zu einer Zeit, da in Griechenland die Philosophie erst im Erwachen begriffen war, verkündet, daß die Schranken des einen Volkes zu eng wären für die Jahvereligion, daß die Menschheit eine einheitliche sei. Die Spruchdichter sind insofern nur die Geisteskinder dieser Propheten.

Anderseits darf man auch nicht ihren Kosmopolitismus übertreiben. Gewiß, besonders 8, 4 ff. wenden sich an die Menschheit im allgemeinen und alles spezifisch Jüdisch-religiöse wird zurückgestellt. Die Weisheitslehrer wollen eben in erster Linie Moral lehren und wissen, wie es aber auch schon ein Amos wußte, vgl. c. 1, 1—2, 3, daß die Moral etwas Internationales

ist. Aber sachlich stehen sie ja vollständig auf dem Boden der Gebote Jahves und praktisch kommt auch für sie nur der Jude als Objekt der Erziehung in Betracht, vgl. 1, 7; 3, 1. 5. 7; 9, 10; 10, 8. 27; 16, 20 usw. Gegen alle ausländische Lehre haben sie Abneigung wie der beste Gesetzeslehrer, vgl. 2, 16ff. Dafür aber, daß der Individualismus, wie sie ihn vertreten, durchaus auf der Bahn der inneren Entwicklung Israels liegt, genügt wohl der Hinweis auf Deut. 17, 12; 24, 16; Jer. 31, 30; Ez. 14, 12ff.; 18, 2ff.

Aufmerksam aber machen muß ich auf einen höchst fatalen Selbstwiderspruch, in den Friedländer sich bei seiner Konstruktion der Parteien in der griechischen Ära verwickelt. In dem Kapitel über die Proverbien feiert er die Verfasser dieser als die Gemäßigten, Liberalen, die sich dem griechischen Geiste erschlossen haben. In den Kapiteln über Psalmen und Hiob aber gießt er die Schale seines Spottes aus über die „Frommen", die Altgläubigen, die hier auf dem Boden des alten Vergeltungsdogmas stehen. Und dabei hat er vollständig übersehen, daß die Verfasser der Proverbien in schönster Harmonie mit jenen ganz dasselbe Vergeltungsdogma lehren, ja, man kann sagen, noch schroffer, noch eudämonistischer. Man müßte das ganze Buch ausschreiben, um das zu belegen. „Die Redlichen werden das Land bewohnen und die Einfältigen darin überleben. Aber die Gottlosen werden aus dem Lande ausgerottet und die Treulosen entwurzelt werden" 2, 21f. Wo bleibt da die Philosophie? Vgl. 1, 32f.; 3, 2. 6. 16. 33ff. usw.

So bleibt schließlich als einziger der namhaft gemachten Berührungspunkte nur der übrig, daß Weisheitslehre wie griechische Popularphilosophie praktische Anweisung zu einem glücklichen Leben bieten wollen. Aber muß denn immer und überall Entlehnung vorliegen? Ist das nicht etwas so allgemein Menschliches, liegt da nicht eine ganz natürliche Konvergenz der Geistesrichtung beider Völker auf dasselbe Ziel vor, wie wir sie geradeso auch bei Persern, Arabern und Ägyptern [1]) nachweisen können, sobald eine gewisse Kulturhöhe erreicht ist?

---

[1]) Vgl. z. B. Erman: Ägypten S. 237f.

Ebensowenig stichhaltig ist die Beweisführung bezüglich des Hiob. Die kosmopolitische Form ist hier ja einfach durch den alten Stoff geboten, gerade so, wie die Weisheit eines Salomo schon nach 1. Reg. 10 internationalen Charakter hatte, wie ein Daniel nach Ez. 28, 3, vgl. 14, 14, ursprünglich ein ausländischer Weiser war. Und sollte der altüberlieferte Stoff für das Problem fruchtbar gemacht werden, so mußte sich der Verfasser dazu auch des Dialogs bedienen, den übrigens bereits, wennschon noch nicht in so kunstreicher Form, die alten babylonischen Epen und das altägyptische „Gespräch eines Lebensmüden mit seiner Seele“ kennen.[1])

Das Eindringen der Philosophie soll sich hier nun besonders darin verraten, daß an allen alten Dogmen gerüttelt wird. Wirklich an allen? Tatsächlich an einem einzigen, dem Vergeltungsdogma, an dem freilich kräftig und unausgesetzt. Bedurfte es dazu aber der Philosophie? Wird auch nur ein einziges philosophisches Argument dagegen von Hiob angeführt? Einzig und allein doch nur seine praktische Erfahrung und der Gedanke der alle menschlichen Aussagen überragenden Größe Gottes. Beides aber ist Jahrhunderte älter. Schon ein Deuterojesaja läßt Gott sprechen: „Meine Gedanken sind nicht eure Gedanken und eure Wege nicht meine Wege“ 55, 8 f., vgl. 40, 28 b. Und schon die Zeitgenossen eines Jeremia, eines Ezechiel sprechen spottend: „Die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Kinder wurden stumpf davon,“ zweifeln also schon an der gerechten irdischen Vergeltung. Die Zeitgenossen eines Maleachi aber, der sicher in den Anfang des 5. Jahrhunderts gehört, haben dieselbe geradezu geleugnet, indem sie sprechen: „Es ist nutzlos, Gott zu dienen, oder was haben wir davon, daß wir uns an seine Ordnungen hielten? Darum preisen wir jetzt die Übermütigen glücklich, nicht nur kamen sie vorwärts, als sie Freveltaten verübten, sondern sogar, als sie Gott versuchten, gingen sie straflos aus“ 3, 14 f. Was haben solche Erfahrungen und die sich daraus ergebenden Zweifel mit griechischer Philosophie zu tun?

---

[1]) Im übrigen vgl. Fries „Das philosophische Gespräch von Hiob bis Platon“.

Am schwächsten aber ist die Argumentation bezüglich der Psalmen. Eine weniger kongeniale Beurteilung als die besprochene haben die Psalmdichter wohl selten erfahren. Bis jetzt hat man sie immer gerade als die tiefsten, innerlichsten und zugleich weitherzigsten Männer ihres Volkes angesehen. Nun lernen wir plötzlich, daß sie zurückgeblieben, verknöchert, engherzig national seien, und das trotz des Universalismus von Ps. 22; 46; 72; 93—100 usw., trotzdem Psalmen wie 51 und 73 zweifelsohne Höhepunkte der ganzen alttestamentlichen Religion bezeichnen.

Den Hauptbeweis für die Theorie soll hier die Parteigruppierung der Frommen und der Gottlosen liefern. Nun ist es ganz richtig, daß diese im Gros des Psalters nicht mehr die ist wie bei den vorexilischen Propheten, hier: Götzenverehrer und Jahveverehrer; dort: Hochmütige, Abtrünnige, Gottlose und Stille, Dulder, Fromme. Aber müssen wir deswegen schon in die griechische Zeit hinuntersteigen? Ganz wie in den Psalmen finden wir das Volk schon gruppiert beim Maleachi 2, 17; 3, 14 ff. und beim sog. Tritojesaja 57, 1. 15; 59, 13 in der persischen, ja schon beim Zephanja 2, 3; Jeremia 12, 1—3; 15, 21, vgl. 5, 1 ff. 26 und Ezechiel 18, 5 ff. in der babylonischen Ära. Und wenn wir das nicht noch häufiger belegt finden, so erklärt es sich höchst einfach daraus, daß die meisten Propheten wie z. B. Deuterojesaja und Sacharja dem ganzen Volke Botschaften zu bringen haben und uns daher über die innere Parteigruppierung vielfach so gut wie überhaupt nichts mitteilen.

Doch wie steht's mit dem Atheismus? Ist der nicht ein Erzeugnis des griechischen Geistes? Wo finden wir denn aber Polemik gegen Atheismus im Psalter? Friedländer verweist auf Ps. 10; 14 und 73. Doch wenn je etwas gewiß ist, ist es dies, daß das Wort: „Es spricht der Tor in seinem Herzen, es ist kein Gott“ nicht von theoretischem Atheismus handelt, sondern einfach den Sinn hat: Gott erweist sich nicht wirkungskräftig, er vergilt nicht. Denn in Ps. 10, 4 steht in ausdrücklicher Parallele damit: er ahndet nicht, und 73, 11: wie weiß es Gott und gäbe es ein Wissen davon beim Höchsten? Und positiv halten die Psalmendichter diesen Spöttern nicht entgegen: es

ist doch ein Gott, sondern: Jahve hilft und richtet. Es handelt sich also auch hier immer um den alten Gegensatz zum Dogma von der irdischen Vergeltung wie im Hiob. Wenn aber Friedländer in den Ausdrücken von dem „Hohes und Großes Reden der Gottlosen“ Hinweise auf philosophische Spekulation findet, so ist das ein Hineintragen auf Grund von viel späteren Parallelstellen aus dem Sirach und der Sapientia Salomonis. Geradesogut könnte man die Polemik eines Deuterojesaja gegen den babylonischen Götzendienst wegen stellenweiser wörtlicher Übereinstimmung mit Sap. Sal. 15, 7 ff. auch in die griechische Zeit rücken. Nein, wie schon ein Jesaja den praktischen Atheismus in seinem Volke kannte, „lasset uns essen und trinken, morgen sind wir tot“ 22, 13, so haben schon alle vorexilischen Propheten eifern müssen gegen die, die mit hochgerecktem Halse einhergehen, die den harten Nacken, das steinerne Herz, den großen Mund haben, die da stolz sprechen: „Durch unsere Kraft haben wir uns Macht erworben,“ vgl. Am. 6, 13; Jes. 2, 7 ff.; 3, 16 usw.

Doch bei den Psalmendichtern selbst sollen ja gewisse Einwirkungen der Philosophie zu konstatieren sein, insofern sie nämlich Gottes Offenbarung in der Natur ohne eine Erwähnung des Gesetzes feiern, und einen Gottesdienst, der nicht in tierischen Opfern, sondern in Zerknirschung des Herzens und Sittlichkeit besteht, proklamieren. Aber man muß wieder nur verwundert fragen, wie man so in die Ferne schweifen kann und ganz übersehen, daß schon im 8. und 7. Jahrhundert die israelitischen Propheten — und das bleibt ihr größter, ihr ewiger Ruhm — verkündet haben, was damals noch kein Prophet in Babylon, Milet oder Athen lehrte: „An Liebe habe ich Wohlgefallen und nicht an Opfern,“ Hos. 6, 6; „Man hat dir gesagt, o Mensch, was dir frommt! Und was fordert Jahve von dir, außer Recht tun, sich der Liebe befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott!“ Micha 6, 8. Die Psalmen 40; 50 und 51 sind nur das Responsorium auf diese herrlichen Gottesoffenbarungen. Auf geschriebene Gesetze haben aber bekanntlich die Propheten auch keinen besonderen Wert gelegt, im Gegenteil, dieselben unter Umständen sogar als vom Lügengriffel geschrieben bezeichnet, vgl. Jer. 8, 8b; sie fanden Gottes Offenbarung in der Natur wie in der Ge-

schichte seines Volkes und hörten ihn vor allem reden in der Stimme ihres Herzens.

Ich glaube, man wird nach dem Dargelegten allen Grund haben, die griechische Philosophie im Alten Testamente bis auf die eine oben genannte Ausnahme des Buches Qoheleth zu den Akten zu legen.

Nun soll aber nicht verhehlt werden, daß ein richtiges Moment der ganzen Hypothese zugrunde liegt, ein Moment, das bis jetzt noch nicht genug, wenigstens noch nicht von allen Seiten beachtet, hier aber nur ganz falsch überspannt ist.

Die letzten Jahrzehnte haben uns immer handgreiflicher gelehrt, daß mit der alten Vorstellung zu brechen ist, nach der Israel gewissermaßen auf einer einsamen Insel im geistigen Leben der Völker gelebt und seine Religion ohne alle ausländischen Einflüsse aus sich selbst heraus bzw. immer nur durch die unmittelbare Offenbarung seines Gottes ausgebildet habe. Man hat einsehen gelernt, daß es hieße, Gottes Macht beschränken, wollte man behaupten, daß er nicht auch durch das, was bereits geistig-religiöses Eigentum anderer Völker war, Israel hätte bereichern und fördern können, daß jene alle von der großen Pädagogie auf das Gottesreich ausgeschlossen gewesen wären. Und so hat man's ja schrittweise acceptiert, daß im Laufe der Geschichte eine Auseinandersetzung der israelitischen Religion mit der kananitischen, der babylonischen und der persischen stattgefunden habe, aus denen allen trotz vielfacher zeitweiliger Gefahren die Offenbarungsreligion schließlich immer nur positiv bereichert hervorgegangen sei. Will man die griechische ausnehmen?

Prinzipiell könnte man das gewiß nicht. Nun liegt die Sache hier freilich eigenartig. Die Götter Griechenlands waren selbst bereits ins Wanken geraten, als eine stärkere Berührung zwischen beiden Völkern begann. Statt dessen suchte das griechische Volk seine Befriedigung in der Kunst, in einer rapide ansteigenden Kultur, in einer Popularphilosophie, die ihm die Anweisung zu einem glücklichen Leben gab. Dies alles drang natürlich wie in den ganzen Orient so auch in Syrien und Palästina ein, zu-

nächst durch griechische Kaufleute, später, seit den Tagen Alexanders zugleich durch griechische Heere und Kolonisten. So sah sich auch die jüdische Religion vielfach neuen Lebensverhältnissen und Anschauungen, einer neuen Kultur gegenübergestellt, die schnell erobernd vordrang. Es galt, den alten Glauben auch ihr gegenüber zu bewähren, ihn aufrecht zu halten, wo die Welt lockte. Gewiß, Weltsinn und Weltlust hatten auch schon von den alten Propheten bekämpft werden müssen, besonders, seitdem man in Berührung mit dem babylonischen Weltreich und seiner Kultur getreten war. Aber dies war eben doch immer noch eine götterreiche Welt gewesen, jetzt lernte man eine gottlose kennen, die gerade deswegen ungleich verlockender erschien.

So ist es auch nach meinem Dafürhalten wohl möglich, Einflüsse griechischer Kultur und Lebensweise hie und da in Prov. 1—9 und Hiob — im sonstigen Spruchbuch wie vollends im Psalter wird man sie allerdings vergeblich suchen — nachzuweisen. Besonders Prov. 6, 24; 7, 5ff. 16; Hiob 28, 1ff.; 29, 18 setzen solche wohl im Volke voraus. Und zum mindesten geht aus Prov. 2, 16ff.; 5, 3ff.; 9, 13ff., wie gerade Friedländer bewiesen hat, hervor, daß eine ausländische Bildung die jüdische Gemeinde zu umgarnen droht. Auch Hiobs Freunde argwöhnen, daß er von jener gefangen ist 15, 19, während er in Wirklichkeit freilich nur den Fremden gewisse Exempel für seine Meinung (אֹתֹת) abgelauscht hat 21, 29. Aber dieser ausländischen Kultur gegenüber triumphiert gerade die jüdische Religion, indem Jahve nun als auch ihrer mächtig bezeichnet und gefeiert wird: sie bringt nur Tod und Verderben, die Weisheit allein, die sich auf der Furcht Jahves aufbaut, gibt Glück, Frieden, Wohlergehen und Leben.

Doch noch einen Schritt müssen wir weiter gehen. Philosophische Gedanken nahm man vor Qoheleth vom Griechentume noch nicht herüber, wohl aber akkommodierte man sich ihm stellenweise in der Ausdrucksweise, nicht, um sich von ihm befruchten zu lassen, sondern gerade umgekehrt, um alle, die sich ausländischem Wesen zuneigen wollten, zu überzeugen, daß ihnen hier doch mehr geboten werde. Ich stehe nicht an, in dem pro-

nonzierten Betonen der Weisheit, wie wir es in Prov. 1—9 und im Hiob antreffen, eine solche Akkommodation zu sehen. Auch das frühere Israel hatte schon trotz aller Polemik der Propheten gegen die Afterweisheit der falschen Politiker die Weisheit als ein hohes, allgemein menschliches Gut zu schätzen gewußt, man denke besonders an die Erzählungen des Königsbuches von Salomos Weisheit 1. Reg. 3, 5—28; 5, 19 ff.; 10, 1 ff. Daher hatte es neben Priestern und Propheten auch schon in vorexilischer Zeit einen besonderen Stand der Weisen gegeben Jer. 18, 18, und zwischen der Religion und der Weisheit bestand von jeher Wechselbeziehung, vgl. Deut. 4, 6 und umgekehrt den Gebrauch von נָבָל 1. Sam. 25, 25; 2. Sam. 3, 33. Gott war der Geber aller Weisheit 1. Reg. 3, 12; Jes. 28, 26, wie er selbst natürlich die höchste Weisheit besaß 2. Sam. 14, 20; 1. Reg. 3, 28; Jes. 28, 29; 31, 2 und besonders das All in bzw. durch Weisheit erschaffen hatte Jer. 10, 12; 51, 15 f.; Jes. 40, 28, auch Gen. 1 und Ps. 104, 24. Ja, auch eine uralte Überlieferung davon, daß dem Menschen ursprünglich die Weisheit von der Gottheit versagt war, liegt vielleicht schon der jahvistischen Erzählung von dem Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen Gen. 2 u. 3 zugrunde.

Aber das Faktum, daß nun plötzlich die Weisheit schlechthin als das höchste irdische Gut gefeiert, daß sie geradezu mit der Religion identifiziert wird, daß man anfängt, darüber zu disputieren, inwieweit sie dem Menschen erreichbar und inwieweit sie göttliche Domäne sei, scheint sich mir auch am besten aus dem Verkehre mit einem Volke zu erklären, welches besonders stolz auf seine Weisheit war und dieselbe als den Schlüssel zur Herrschaft über „Länder, Städte und Schiffe“ feierte (vgl. d. Lehrgedicht des Phokylides ed. Lincke Z. 131 f. u. dazu Prov. 8, 15 f.). Nun war freilich auch die Weisheit Ägyptens wie die Babylons hochberühmt, vgl. 1. Reg. 5, 10; Jes. 19, 11; Jer. 50, 35; 51, 57 usw. Wäre aber die israelitische Weisheit an diesen orientiert, so könnte die Rücksichtnahme auf den Polytheismus nicht fehlen (vgl. Sap. Sal. c. 13—15). Das Volk, welches eine Weisheit ohne Götter kannte und brachte und doch ein glückliches Leben bieten wollte, war das griechische. Ihm und all

den Zeitgenossen, die in seine Bahn treten wollen, wird besonders Prov. 1—9 entgegengehalten: hier ist auch Weisheit, ja eine größere, denn wahre Weisheit ist nur die, deren Grundlage die Jahvefurcht ist. In diesem Sinne werden nun auch die alten sittlichen Forderungen und die Verheißungen Jahves formuliert. Sachlich entfernen sich dabei die Spruchdichter auch nicht den kleinsten Schritt von der Religion der Väter — es sei denn, daß sie die Vergeltung noch utilitaristischer lehren als diese, um den Ausländern den Rekord abzugewinnen —, wohl aber formell.

Das kann man aber unmöglich als griechische Philosophie im Alten Testament bezeichnen, sondern einzig und allein als Auseinandersetzung mit der griechischen Kultur. Ich glaube, Wellhausen hat hier sehr richtig geurteilt, wenn er sagt: „Die Berührung, die von weltgeschichtlicher Wichtigkeit wurde, fand nicht sowohl auf den Höhen statt als in den niederen Regionen, zwischen dem Allerweltsgriechentum und dem Allerweltsjudentum. Denn der Geist hat abseits von der Straße des Lehrens und Lernens wundersame natürliche Kommunikationswege. Schon die griechische Sprache brachte den Juden eine Menge von Begriffen zu. Auch ·Jerusalem blieb von den Wellen der neuen Zeit auf die Dauer nicht verschont. Eine Einwirkung des guten Geistes der griechischen Weisheit scheint allerdings an dieser Stelle nur in sehr schwachem Maße stattgefunden zu haben. Der Helenismus war hier mehr von der weltläufigen, faulen und frivolen Art. Er fand Eingang bei den oberen Ständen.“ [1]) Ja, ich möchte so sagen: Beeinflussungen durch den griechischen Kaufmann können wir wohl auch in Prov. 1—9 und Hiob konstatieren, den Kaufmann, der die Waren seiner guten wie schlechten heimatlichen Kultur importiert und dazwischen auch mit der Bildung seines Volkes daheim und dessen Weisen, so gut er sie versteht, renommiert; aber Einflüsse der eigentlichen griechischen Philosophie suchen wir im Alten Testament bis auf Qoheleth vergeblich. Die haben sich nur in Alexandrien stärker geltend gemacht. Immerhin muß auch jenes Moment mehr betont und berücksichtigt werden, als gemeiniglich geschieht.

---

[1]) Vgl. Israelit. u. jüd. Geschichte S. 194f.

Damit haben wir unsererseits sachlich das gestellte Problem erledigt. Ich möchte aber nicht abschließen, ohne im Fluge noch zwei andere prinzipielle Fehler zu streifen, die jene neueste Lösung desselben sich hat zuschulden kommen lassen, sie sind auch schon von anderen gemacht.

Der erste ist der, daß man immer von dem Axiom ausgeht, griechischer Geist könne sich erst seit den Tagen Alexanders des Großen in Palästina geltend gemacht haben, und dementsprechend, wenn solcher nachgewiesen wird, die ganze behandelte Literatur in das 3. und 2. Jahrhundert hinunterschiebt. Das ist nun noch ein Überrest von der alten Auffassung, als ob in den Zeiten zuvor die Welt für die einzelnen Völker mit Brettern vernagelt gewesen wäre, einer Auffassung, mit der eben gründlich aufgeräumt werden muß. Wie schon die Briefe von Tell el Amarna nahelegten (vgl. bes. die babylonisch nach Ägypten geschriebenen Briefe aus Cypern), so haben vor allem die neueren Ausgrabungen bewiesen, daß bereits im 15.—13. Jahrhundert ein lebhafter internationaler Verkehr, auch über das mittelländische Meer hin stattgefunden hat, denn wie könnte man anders die vielen ägeischen in kananitischen Burgen gefundenen Waren erklären oder die ägeisch-ägyptischen in den Schlössern auf Kreta? Und so ist es mit einigen Schwankungen in den folgenden Jahrhunderten geblieben, vgl. Amos 9, 7 b. Das Reisen ist nicht erst eine Erfindung des alexandrinischen Zeitalters. Ich will hier zunächst nur auf einen klassischen Zeugen, den Propheten Ezechiel verweisen. Derselbe entwirft im 27. Kapitel seines Buches, in dem Orakel gegen Tyrus, ein großartiges Bild von dem Verkehr der Völker, der sich in dieser phönizischen Hauptstadt entwickelte. Da nennt er in v. 13 auch יָוָן, d. i. die Ionier als solche, die dort Handel treiben, aber ebenso in v. 17 Israel und Juda. Dort also trafen sich bereits die beiden Völker im 7. Jahrhundert, und im 5., zur Zeit Nehemias wohnen sogar tyrische Kaufleute in Jerusalem, vgl. Neh. 13, 16.

Zum anderen haben uns die Ausgrabungen in Palästina sicher bewiesen, daß seit dem 7. Jahrhundert ein neuerlicher Import ganz eigenartiger griechischer Waren dort stattgefunden hat. Gelb und schwarz gefirnißte Krüge und Fläschchen, wie sie nur

in griechischen Ländern produziert sind, sind dort in Menge gefunden, und zwar in Städten, die schon um 600 v. Chr. zerstört wurden.[1]) Bedenkt man nun, daß bereits im 6. Jahrhundert in den ionischen Städten die Philosophie blüte, daß dort ein Thales, Anaximander, Anaximenes, Phokylides usw. wirkten, so müßte man, auch wenn wirklich Spuren griechischer Philosophie in Proverbien und Hiob nachweisbar wären, doch insofern zu einem anderen Resultate kommen, als nun solche nicht erst seit Alexander möglich waren. Und vor allem müßte die Sprachgeschichte, das relativ gute und reine Hebräisch, in dem diese Bücher sowie die meisten Psalmen geschrieben, fast noch ohne jedes griechische Lehnwort [2]), zwingen, in der Ansetzung dieser Literatur weiter zurückzugehen. Tatsächlich werden wir uns denn auch das ganz überwiegende Gros derselben im 7.—4., nicht erst im 3. Jahrhundert entstanden denken müssen.[3])

Und der letzte Fehler Friedländers ist seine Bestimmung des Verhältnisses des Diasporajudentums zum Christentum. Er kann sich nicht genug tun in der Verherrlichung der universalistischen Weisheitsliteratur mit ihren welterlösenden Ideen und versteigt sich auf S. 208 zu der Behauptung, das Christentum sei die Schöpfung des von jener beeinflußten Diasporajudentums. Wir wollen die Behauptung als eine Entgleisung auffassen, aber ein Doppeltes muß doch auch seiner wirklichen Anschauung entgegengehalten werden.

---

[1]) Vgl. Sellin: Tell Ta'annek S. 100f. u. Flinders Petrie: Tell el Hesy S. 46, 48.

[2]) In den Proverbien z. B. will Wildeboer (vgl. Kurzer Hand-Kommentar S. XIV) 3 Gräcismen konstatieren: c. 2; 7, 16; 27, 28, aber nur der zweite kann als solcher in Betracht kommen. Damit vergleiche man einmal Qoheleth.

[3]) Eine nähere Grenzbestimmung erscheint mir bei der Eigenart dieser Literatur, einige wenige Psalmen, die teils sicher älter, teils sicher jünger sind, ausgenommen, unmöglich zu sein. Höchstens kann man sagen, daß Psalmen 3—41; 51—72 und Prov. 10—31 wahrscheinlich der ersten Hälfte, das Gros von Ps. 73—150; Prov. 1—9 und Hiob wahrscheinlich der zweiten Hälfte des genannten Zeitraumes angehören. Mit der Auferstehungshoffnung, von der Psalmen und Prov. noch keine Notiz nehmen, die aber Hiob ablehnt, wird man schon im 5. Jahrhundert durch die persische Religion bekannt geworden sein. Die Vorbedingungen dazu waren überdies in Israels Religion selbst gegeben. Vgl. Hos. 6, 2; Ez. 37, 1—14 usw.

Zunächst dies. Die Weisheitsliteratur in Ehren! Sie zeigt, wie sich die jüdische Religion in heißem Kampfe der eindringenden Verweltlichung zu erwehren versucht hat. Aber wie steht's mit ihren welterlösenden Ideen? Der Universalismus! Nun, den haben die Propheten viel klarer und tiefer begründet ausgesprochen; die Weisheitslehre aber wurde, je mehr sie fortschritt, wieder engherziger, nationaler. Und ihre Moral? Nun, eudämonistisch ist sie recht stark, nicht um Gottes willen wird vielfach das Gute empfohlen, sondern weil es nützlich ist, ein glückliches Leben verbürgt, vgl. Prov. 3, 1—4. 16; 6, 1—8. 15; Sir. 22, 23; 38, 17 usw., sie droht auch schon kasuistisch zu werden. Und wird die Erfahrung eine ungünstige, so schlagen diese Weisheitslehrer um in Resignation wie der Verfasser des Hiob oder gar in Skeptizismus und Pessimismus wie der des Qoheleth. Tatsächlich ist ja die Geschichte der Weisheitslehre in Palästina eine Geschichte fortlaufender Dekadence, gerade beim letzten Lehrer, beim Sirach, zeigt sich, wie die ganze Weisheit doch nur dem Gesetzesdienst, dem Pharisäismus vorarbeitet. Dieser ist ihr natürlicher Nachfolger, er wäre gekommen auch ohne die Makkabäererhebung, denn die unendlich tiefere Auffassung der Propheten und vieler Psalmendichter vom Guten, von menschlicher Sünde und göttlicher Gnade war unmerklich verlassen.

Und wie stand's mit dem alexandrinischen Diasporajudentum? Gewiß, dasselbe hatte sich infolge Aufnahme griechischer Ideen weitherziger gehalten, die Kraft der Weltüberwindung, die Anziehungskraft auf die Anhänger des morschen Heidentums kann ihm in keiner Weise abgesprochen werden, und ebensowenig, daß es dem jungen Christentum vielfach die Wege gebahnt hat. Aber eine Welterlösung hat es nicht geboten und konnte es nicht bieten. Es ringt nach Freiheit von den Übeln; der Befreiung von der Sünde scheint es nicht zu bedürfen. Nicht einmal sein Universalismus ist echt. Einen Schleier helenistischer Bildung hat man sich in Alexandrien übergeworfen, aber die scharf markierten Züge und Umrisse der judaistischen Gestalt scheinen doch auch hier überall hindurch. Die nationale Selbstüberhebung, die sich besonders Sap. Sal. 16—19 verrät, die Art, in der ein Hermippos (vgl. Origenes c. Celsum I, 15), ein Philo

und vollends ein Aristobul kurzerhand die griechische Philosophie als bereits dem Mose geoffenbart in Anspruch nehmen, zeigt, wohin auch hier der Kurs geht.

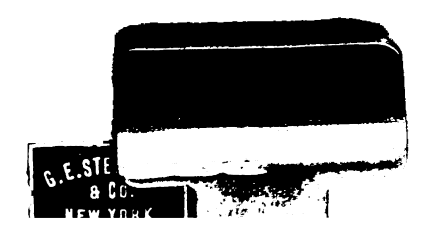
Wenn endlich die Entstehung des Christentums gerade mit der Weisheitslehre in Verbindung gesetzt wird, so genügt wohl einfach der Hinweis darauf, daß Jesus Christus in allen seinen Reden — auch beim 4. Evangelisten — nicht ein einziges Wort aus dieser zitiert oder sich auch nur an sie angelehnt hat,[1]) daß sie auch in den Briefen des Paulus nur eine untergeordnete Rolle spielt.[2]) Die Weisheitsliteratur wird auch uns immerdar ein hehres Denkmal bleiben von dem Kampfe, in dem sich die alttestamentliche Offenbarungsreligion der drohenden Verweltlichung, insbesondere auch der übermächtig eindringenden griechischen Kultur durch Jahrhunderte erwehrt hat, sie wird auch uns noch immer wieder eine Fülle praktischer Lebenswahrheit darreichen und in ihrer stellenweise wunderbaren poetischen Schönheit Anlaß geben, den tiefsten religiösen Problemen nachzudenken. Aber gerade die schließliche Niederlage, der unleugbare Bankerott der Weisheitslehre zeigen uns, daß neue Gottestaten nötig waren, der Welt das Heil und die Erlösung zu bringen. Nicht anknüpfend an Helenismus und Weisheitslehre, sondern an die Propheten seines Volkes brachte sie der, von dem der Verfasser des 4. Evangeliums sagt, daß er „die Gnade und die Wahrheit“ gebracht habe.

---

[1]) Die Deutung der beiden einzigen dahin gezogenen Stellen Luk. 11, 49 vgl. Matth. 23, 34 und Luk. 7, 35, vgl. Matth. 11, 19 ist schon an sich höchst unsicher und zum mindesten sind sie nicht als Anspielungen auf die uns bekannten Weisheitsbücher nachzuweisen.

[2]) Das Resultat der Untersuchung von Grafe: Das Verhältnis der paulin. Schriften zur Sap. Sal. ist, daß die Abhängigkeit mehr eine formelle als eine sachliche sei. Er konstatiert sie überhaupt nur bis zu einem gewissen Grade in bezug auf die Prädestination, die Eschatologie und die Beurteilung des Heidentums und seines Götzendienstes.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.


G.E.STE
& CO.
NEW YORK